27e ANNÉE (3e SÉRIE) No 31 3 AOUT 1905

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous avez exposé à plusieurs reprises dans l'*Ami du Clergé* des théories de philosophie religieuse et d'apologétique, de nuance kantiste et subjectiviste, lesquelles évidemment vous réprouvez, même quand vous ne le dites pas très ouvertement.

Et pourtant, sont-elles si dignes de réprobation ? Et à supposer qu'elles aient moins de valeur absolue que les thèses que vous leur opposez, ne pourrait-on pas soutenir qu'elles ont plus de valeur relative ? Etant donnée la mentalité actuelle, n'aura-t-on pas plus de succès auprès des intellectuels contemporains en leur présentant la religion comme sortant naturellement du cœur de l'homme ? Ne serait-ce pas une bonne méthode de leur montrer d'abord que le sentiment religieux est un mouvement naturel ; que le surnaturel est le terme nécessaire des aspirations innées dans notre âme ; que l'homme va vers ce complément par l'impulsion spontanée qui le porte vers le vrai, le beau et le bien, c'est-à-dire vers Dieu ; que la religion ne doit point être imposée du dehors par une autorité extérieure qui commanderait la foi ; qu'au contraire la croyance doit être le résultat du mouvement de la volonté ; que c'est par sa volonté que l'homme ira librement au devant de Dieu et des vérités divines pour les recevoir en lui, et se les adapter selon les exigences et les capacités de sa nature ; et que la vie surnaturelle est simplement la commune rencontre de l'âme qui appelle Dieu et va vers lui, et de Dieu qui répond à cet appel et vient mêler sa vie à celle de l'âme ?

Encore une fois, proposer ainsi la religion, n'est-ce pas la rendre plus acceptable que de la présenter sous la forme rigide de dogmes qui s'imposent, et qui, avec raison sans doute, mais avec trop peu d'opportunité pour les temps actuels, prétendent rendre toute intelligence captive sous l'obéissance du Christ ? (II Cor., x, 5).

R. — Nous ignorons si la religion chrétienne et surnaturelle ainsi proposée aurait plus de chances d'être agréée favorablement par les intellectuels nos contemporains. Quand elle s'est présentée pour la première fois dans le monde, à une époque aussi où il existait des intellectuels, et non moins considérables que ceux d'aujourd'hui, elle n'a point pris tant de précautions. Elle s'est présentée hardiment et ouvertement comme la contradiction de la mentalité régnante ; elle s'est imposée à l'attention ; elle a fini par établir son règne sur les esprits.

Dans tous les cas, supposé qu'il y ait lieu, au temps actuel, de donner à la foi catholique une certaine tournure qui ne déplaise pas ou qui déplaise moins à nos difficiles contemporains, encore est-il vrai qu'on n'a pas le droit de la défigurer, et de changer ses traits essentiels.

Or c'est ce qui a lieu dans l'accommodation que vous proposez, mon cher correspondant. Et je trouve, sauf meilleur avis, que ces nouvelles manières d'apologétique vont :

1o A pervertir la notion de la foi ;

2o A détruire la certitude de la foi ;

3o A éliminer l'autorité de l'Eglise en matière de foi ;

4o A ruiner la distinction entre la nature et la grâce.

Ce que je vous montrerai rapidement, si vous voulez bien m'accorder la faveur de votre attention.

I. CES NOUVEAUTÉS VONT A PERVERTIR LA NOTION DE LA FOI. — Quelle est la vraie notion de la foi ? Nous ne pouvons nous adresser à une meilleure autorité qu'à l'Eglise. Voici comment elle définit la foi (Conc. Vat., sess. 3, cap. 3) : *Virtutem supernaturalem qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.*

Laissons de côté, si vous le voulez, l'habitude, pour simplifier ; ne considérons que l'acte de foi. C'est donc un assentiment par lequel, avec le secours de la grâce, nous croyons comme vraies les choses révélées, non à cause de leur vérité intrinsèque que nous connaîtrions par la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de celui qui révèle, Dieu même, qui ne peut ni se tromper ni nous tromper. Telle est la notion de la foi.

En cette définition :

Nous trouvons l'indication d'un *acte*, qui est

une adhésion à des vérités, et qui par conséquent est formellement un acte de l'intelligence, et non de la volonté ;

Nous trouvons l'indication de *l'objet* de cet acte. Que croyons-nous ? Des vérités, mais des vérités qui nous viennent du dehors, qui ne sortent pas de nous, qui viennent même de très loin de nous, de très haut au dessus de nous, c'est-à-dire de Dieu même qui nous les montre *per speculum et in ænigmate* (I Cor., XIII, 12), sous la lumière obscure de sa révélation, *et quadam quasi caligine obvoluta* [1] ;

Nous trouvons l'indication du *motif* de cet acte. Ce motif n'est pas la vérité intrinsèque des choses révélées ; il n'est pas une lumière interne ; il n'est pas l'éclat subjectif que la vérité prend en nous-mêmes ou de nous-mêmes ; il est l'autorité extérieure, très extérieure, de Dieu qui parle, et dont la parole s'impose. Du moment en effet que nous avons la certitude qu'il a parlé, nous n'avons plus le droit de refuser notre adhésion. Notre assentiment est libre pourtant comme acte moral, en ce sens que nous conservons toujours la faculté de ne pas nous incliner devant l'autorité divine, et que, en le faisant respectueusement, nous rendons volontairement à Dieu l'hommage dû à sa dignité. Mais cet acte de volonté qui commande la foi, n'est pas l'acte même de foi ; l'acte de foi n'est formellement émis que par l'intelligence.

Telle est la vraie notion de la foi : acte d'adhésion intellectuelle donnée à des vérités extérieures et fondée sur des motifs également extérieurs.

Et ne voyez-vous pas, mon cher correspondant, que les théories auxquelles vous semblez sourire volontiers sont la négation de ces caractères essentiels de la foi ?

Si vraiment vous adhérez à de telles théories, vous faites de la foi un acte d'affection, un acte d'amour. La foi serait le mouvement de l'homme allant du fond de lui-même au devant de Dieu et des vérités divines, comme vers l'objet de ses aspirations, comme vers le bien nécessaire et naturel qui est le terme de ses désirs. Or ceci n'est pas un acte intellectuel, c'est un mouvement de l'appétit naturel.

Si vous adhérez à ces théories, vous donnez à la foi un objet intérieur. Car ces objets de croyance que cherche l'homme par son mouvement naturel, seraient des vérités qui devraient se subjectiviser dans l'intérieur de son âme, et s'y encadrer dans les exigences et les capacités de sa nature. Or ceci n'est plus la vérité révélée, acceptée telle qu'elle est exprimée par Dieu, dans sa réalité indépendante du sujet qui la reçoit et qui n'a pas le droit de la modifier pour l'adapter à sa propre mesure.

Si vous adhérez à de telles théories, vous donnez à la foi des motifs purement intérieurs. A ces difficiles contemporains à qui vous avez tant à cœur de ne pas déplaire, vous tenez à peu près ce langage : « Ne soyez pas, Messieurs, si effrayés des exigences de la foi. On vous demande de croire, simplement parce que ce que l'on vous propose répond à ce qui est en vous, à vos aspirations. La vérité vient de vous ; ce qui est apporté du dehors ne devient croyable pour vous que dans la mesure où il est reçu en vous et se fait en quelque sorte le produit de votre propre pensée. C'est ainsi que Dieu s'adapte merveilleusement à vous ; il ne vous impose pas autrement la foi. Toute votre croyance en définitive vient de vous-mêmes et repose en vous-mêmes. »

Eh bien ! non, un catholique ne peut parler ainsi. Un catholique ne peut donner à sa foi une autre raison que celle-ci : *Quia Deus dixit.* Et cette parole de Dieu est en dehors de nous, distincte de nous, supérieure à nous, souvent opposée à nos postulats intérieurs. Le motif de la foi est essentiellement extrinsèque au croyant. Il est dans une autorité qui s'impose et qui s'impose du dehors.

Sans doute, il y a un certain rôle de la volonté dans la foi ; mais ceci n'en change pas la nature. Sans doute encore, dans les ténèbres de la vie présente la foi nous apporte un complément de lumière absolument désirable, et hypothétiquement indispensable étant donné que nous sommes promus à l'ordre surnaturel ; mais il n'est pas à dire pour cela que l'aspiration qui nous porte vers la lumière soit par elle-même une aspiration vers les vérités révélées. C'est une aspiration vers une lumière quelconque, indéfinie pour nous, et que nous ne pouvons connaître comme surnaturelle qu'après que nous avons déjà la foi. Cette aspiration ne va vers la lumière surnaturelle qu'après coup, c'est-à-dire après que Dieu, par un acte surérogatoire que la nature n'a pas droit d'exiger, a posé la lumière surnaturelle devant elle, et lui a donné par la grâce la force de l'atteindre en dépassant elle-même ses propres limites. Tant il est vrai que la foi est toute entière, comme objet et comme acte, en dehors de la sphère naturelle, et qu'on trompe les hommes en essayant de les persuader qu'il n'est besoin que de suivre le mouvement de la nature pour rencontrer la foi. C'est fausser la religion que la présenter ainsi ; et si on la fait accepter, on ne fait plus accepter qu'une fausse religion.

Et puis, prenez-y garde. Cette tendance à identifier la foi avec un mouvement du cœur, et à en faire comme un état d'âme qui serait en même temps un attrait vers Dieu et un repos en Dieu, n'a-t-elle pas une ressemblance avec cette foi protestante qui était simplement une confiance aux promesses divines et une certitude subjective que la Rédemption vous était appliquée ? Et puisque l'on parle aujourd'hui d'infiltrations protestantes parmi certains groupes catholiques, ne serait-on pas autorisé à craindre que ces nouvelles théories sur la foi ne soient une des formes de ces infiltrations ? Et ne donneraient-ils pas lieu aux mêmes

[1] Conc. Vat., sess. 3, cap. 4.

soupçons ces nouveaux systèmes d'apologétique dans lesquels, négligeant les démonstrations traditionnelles, sous prétexte qu'elles sont l'œuvre d'un intellectualisme insuffisant et arriéré, on prétend conduire à la croyance principalement, et même uniquement, par des voies qu'on appelle morales, c'est-à-dire en suivant ces mouvements de la nature et ces aspirations du dedans dont nous venons de parler ?

Mais si nous rejetons la foi protestante parce qu'elle n'est point une adhésion intellectuelle, nous devons pour la même raison rejeter ces formes nouvelles de croyance morale ; car la foi est formellement et essentiellement un acte de l'intelligence.

Nous disons « formellement et essentiellement. » Nous l'avons déjà remarqué, et remarquons-le de nouveau : dans l'acte intégral de foi qui est un acte moral et libre, la volonté joue aussi un rôle. Elle a sa place marquée à côté de l'intelligence. L'homme qui voit les motifs de croire et qui croit, croit parce qu'il veut croire, pour rendre hommage à Dieu en inclinant sa raison devant l'autorité divine. Il pourrait ne pas rendre cet hommage, parce qu'en définitive la vérité révélée ne se montre pas à lui avec l'évidence d'une vérité mathématique, et laisse toujours place à la liberté de l'adhésion. Il incline sa raison parce qu'il le veut ; la volonté commande l'acte de l'intelligence.

C'est pourquoi la vraie notion de l'acte de foi doit maintenir en même temps et le caractère intellectuel de l'acte de croyance qui est formellement en lui-même un acte de l'esprit, et la liberté du même acte, en tant que commandé par la volonté.

Vos théories, je veux dire les théories pour lesquelles vous réclamez de l'indulgence, détruisent donc le caractère formellement intellectuel de l'acte de foi. Mais ne voyez-vous pas que par surcroît elles lui enlèvent encore son caractère d'acte libre ? Car enfin, si la foi est une tendance innée, si elle est l'aspiration des facultés vers un complément exigé par la constitution morale de l'homme, et si c'est ce mouvement naturel de l'âme pour amener Dieu à soi et se l'identifier moralement qui, par son évolution, constitue le développement de la vie religieuse, qu'est-ce donc alors que la foi, sinon une évolution naturelle, un développement de l'être, qui s'opère par l'expansion nécessaire des forces constitutives ? Et dans ce cas, je vous le demande, où donc est la liberté de l'acte de foi ?

II. Ces nouveautés vont a détruire la certitude de la foi. — Si la foi est un mouvement de l'intérieur par lequel l'âme va chercher la vérité révélée comme son complément naturel, pour la faire entrer en elle-même et l'y arranger à sa propre mesure, il semble bien suivre de là que la règle de la foi est au dedans de nous. C'est une règle subjective. Les vérités de foi s'accommodent à nous, et non pas nous à elles : elles doivent répondre à nos exigences, à nos postulats intérieurs.

Mais alors, comme chacun de nous est un sujet différent des autres, et différemment disposé, les mêmes vérités seront reçues et adaptées différemment dans chacun, et se modifieront *ad modum recipientis*. Elles ne seront donc plus uniformes, et par conséquent plus certaines. Chaque croyant aura sa manière de s'approprier la même vérité. En fait ce ne seront plus des vérités, ce seront des opinions religieuses. C'est d'ailleurs la formule adoptée par le langage libéral moderne. On ne reconnaît plus que des *opinions religieuses*, sur lesquelles, d'après les immortels principes de 89, personne ne devrait jamais être inquiété. Et ceci serait logique, s'il est vrai qu'elles ne représentent que des dispositions subjectives. Chacun croit à sa façon. C'était l'ancienne doctrine protestante. Prenons garde, avec les formules ondulantes des néo-kantistes, de retourner vers cette doctrine simplement rajeunie. Quand même on aurait par là gagné quelques approbations des rationalistes, ce serait un pauvre résultat, puisque ce qu'on leur aurait fait approuver ne serait plus la foi, et l'on aurait sacrifié pour leur plaire la certitude du dogme catholique.

III. Ces nouveautés vont a éliminer l'autorité de l'Eglise en matière de foi. — Quelle place conserve l'autorité de l'Eglise à l'égard de croyances ainsi comprises ? Quel rôle lui attribuera-t-on ?

Sera-ce le rôle de proposer les vérités à croire ? — Oui, du moins dans un certain sens, l'on admettra que l'Eglise propose les vérités à croire. Mais cette proposition ne saurait être qu'une fonction, pour ainsi dire purement matérielle. Elle consisterait seulement à présenter, à approcher l'objet à croire, que le sujet croyant viendrait saisir pour le transformer en lui-même et en sa vie morale. Mais ce que le croyant saisirait ainsi ne serait pas précisément la vérité en tant qu'elle est en elle-même, ni en tant qu'elle est proposée par l'Eglise ; ce serait la vérité en tant que reçue en lui, mise à sa mesure, subjectivisée et vécue en lui. L'Eglise n'aurait eu là que le rôle d'un indicateur. Tout au plus aurait-elle pu exercer, en tant que société ambiante, une certaine influence de milieu sur la volonté du sujet pour le disposer à venir au devant de la vérité proposée. Mais cette influence n'aurait pas agi directement sur l'acte même de la foi.

Ou bien le rôle de l'Eglise sera-t-il d'imposer la foi, c'est-à-dire de la proposer obligatoirement ? — Non ; car si l'Eglise n'a même pas qualité pour proposer formellement les vérités de la foi, où prendrait-elle la force d'obliger à les croire ? Dans la doctrine traditionnelle, l'Eglise proposant quelque chose à croire, le propose au nom de Dieu dont elle détermine l'autorité à tel ou tel point. Elle ne nous dit pas de croire une vérité parce que c'est elle qui la propose, mais parce que Dieu l'a révélée. Au nom de Dieu elle nous indique ce que

Dieu a dit, qui dès lors devient l'objet obligatoire de notre foi. Ceci est facile à comprendre.

Mais si nous admettons les théories de la nouvelle école, il n'en est plus de même. Qu'importe que l'Eglise nous ait déterminé l'objet à croire, puisque nous ne le croyons précisément qu'autant qu'il aura été vécu et introduit en nous par nos propres facultés qui l'auront rencontré comme terme de leurs tendances ? Que l'Eglise nous le détermine ou non, qu'elle nous l'impose ou non, ceci devient indifférent puisque c'est nous qui faisons cette vérité objet de notre croyance. Nous ne la croyons pas à cause d'une autorité extérieure qui s'imposerait du dehors ; nous la croyons à cause de nous-mêmes qui la trouvons à notre convenance, selon notre besoin, et apte à être vécue par nous. Si par hasard elle ne s'accommodait pas à notre disposition subjective, elle ne devrait pas, logiquement, être objet de notre croyance.

Où est donc, et quel est donc, encore une fois, le rôle de l'Eglise ? Sera-ce dans cette autre fonction que la doctrine catholique lui attribue en la reconnaissant comme la maîtresse et la régulatrice extérieure de la foi, investie de la mission d'interpréter authentiquement le sens des vérités révélées ?

Mais si, étant donnée une vérité révélée, l'Eglise allait l'interpréter dans un sens qui ne répondrait pas aux dispositions subjectives du croyant, qu'arriverait-il ? Qui l'emporterait du sens subjectif postulé par le dedans, ou du sens objectif donné par le dehors ? Evidemment, pour être constant avec la théorie, il faut dire que ce serait le sens du dedans.

Et en définitive, de quelque manière que l'on cherche à concevoir le rôle de l'Eglise par rapport à l'acte de foi, on ne peut rien imaginer de satisfaisant pour sauvegarder son autorité. Nous déduisons des nouvelles doctrines que la règle de foi est subjective, et d'autre part il est indiscutable que l'autorité de l'Eglise est objective. Comment concilier ces deux contradictoires ?

En somme n'est-ce pas encore, sous des formes modernisées, la doctrine du libre examen protestant, ou plutôt du libre examen sans épithète, tel qu'il convient à toutes les hérésies et au rationalisme de toutes les époques ? Car, en fait, c'est l'autorité humaine se substituant à l'autorité divine sous prétexte de philosophie ; c'est le Moi se posant comme principe premier et consentant à tolérer que Dieu vienne à lui, à condition toutefois qu'il se fasse à sa mesure, et que pour être reçu dans l'homme il se naturalise en lui.

Quelle étrange philosophie, et surtout quelle étrange philosophie chrétienne !

IV. Ces nouveautés vont a ruiner la distinction entre la nature et la grace. — C'est la conclusion de ce que nous venons de voir. Car si tout vient du dedans, si la foi est un mouvement du dedans, si la vérité divine n'est crue qu'en tant qu'elle est subjectivisée en nous, si le surnaturel n'est en nous que parce que nous le vivons, si la grâce, si Dieu lui-même ne sont saisis par nous, et de fait n'existent pour nous que comme les termes de nos aspirations et les compléments de l'évolution de notre vie morale, où donc est la limite entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ? Quelle différence existera entre la connaissance de Dieu par la raison, et la connaissance de Dieu par la révélation et la foi ? Comment pourra-t-on dire que l'homme, étant appelé à l'ordre surnaturel, est surélevé au dessus de lui-même ? Comment pourra-t-on enseigner que le surnaturel est en dehors et au dessus de toute exigence et de toute capacité de la nature ?

Comment expliquera-t-on l'Incarnation ? Dira-t-on aussi qu'elle était exigée par la nature, qu'elle répondait à un postulat, que la nature humaine en suivant l'évolution qui part du dedans d'elle-même, allait de soi vers l'union hypostatique avec la nature divine ? Il semble pourtant qu'il le faudrait dire pour être conséquent.

Et la Rédemption, que sera-t-elle ? Et d'abord de quoi et de qui sera-t-elle la Rédemption ? Y a-t-il une chute de l'homme dans cette théologie ou dans cette philosophie chrétienne mitigée à l'usage de la pensée moderne ? Et si l'on admet ce péché, comment l'explique-t-on ? Comment existe-t-il subjectivement en chacun de nous ? Il faut cependant qu'il y existe, pour concevoir la Rédemption. Et puis, cette Rédemption, était-elle aussi postulée par la nature ? Et si elle était postulée, comment a-t-elle été un don gratuit de la miséricorde divine ? Et ensuite, comment s'applique-t-elle à nous ? Si tout vient du dedans, comment est-elle en nous ? Et pour qu'elle se subjectivise en nous, et soit vécue en nous, à quelles conditions doit-elle se prêter ? Est-ce elle qui doit s'accommoder à nous, ou nous à elle ? Est-ce le Christ Rédempteur qui se conformera à nous, ou nous à Lui ?...

Et combien de questions pourrait-on ainsi poser ! et combien de conséquences absurdes pourrait-on déduire !... Une fois sur la pente, on peut indéfiniment glisser. Une fois qu'on a confondu ce que Dieu a si bien distingué, la nature et la grâce, et qu'on a bouleversé le plan divin, il n'y a pas d'impossibilités ni d'absurdités où l'on ne soit entraîné.

Qu'il est donc bien plus sage de rester dans la vérité de la tradition scolastique ! Posons donc en principe la distinction objective, absolue, de la nature et de la grâce ; posons que la grâce vient en nous du dehors ; que la foi a au dehors de nous son objet qui est la révélation divine, son motif qui est l'autorité de Dieu, sa règle qui est l'autorité de l'Eglise. A ce prix seulement nous aurons la certitude de la foi, et nous en aurons aussi les lumières. Par la foi nous serons assurés des choses qui ne se voient pas, nous tiendrons déjà la réalité de nos espérances. *Est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* (Hébr., xi, 1). Et combien ces assurances divines et ces lumières divines sont supérieures

aux pauvres lueurs que les néo-kantistes prétendent trouver *au dedans* d'eux-mêmes !

Après cela, si l'on veut se servir des philosophies humaines et de certaines méthodes modernes pour ajouter quelques appuis extérieurs et quelques ornements nouveaux à l'édifice apologétique de la théologie traditionnelle, et si on le fait avec modération et humilité, l'on agira sagement.

Mais il faut éviter deux écueils. Le premier serait de croire qu'avant notre temps on n'entendait rien à l'apologie de la religion, et que c'est nous qui en avons inventé la vraie manière ; le second serait de se faire une telle idée de la pensée contemporaine et des penseurs contemporains, que nous crussions que la religion chrétienne, dans son armure antique, n'est plus de force à lutter contre eux.

C'est tout le contraire qui est vrai. Car c'est pour se mettre à leur portée qu'elle est obligée d'user d'armes moins puissantes. Les adversaires étant moins grands, les défenseurs de l'Eglise sont contraints de se rapetisser à des arguments inférieurs.

Dans ce sens on peut dire que l'apologie doit s'accommoder aux nécessités des temps. Mais toujours faut-il qu'elle soit apologie. Or, les méthodes que proposent ceux que, cher correspondant, vous semblez trop aimer, ne seraient plus de l'apologie. Elles ne seraient que l'effacement, que l'effondrement de la vérité vis-à-vis de l'erreur.

Q. — Dans la *Causerie scientifique* du 8 juin, un de vos rédacteurs nous a parlé de la rotation de la terre. Je n'ai pas très bien compris quel serait le système de M. Poincaré. Voudriez-vous me l'expliquer un peu plus en détail ?

R. — Dans son livre *La science et l'hypothèse*, M. Poincaré avait dit, un peu trop brièvement toutefois : « Cette affirmation : LA TERRE TOURNE, n'a *aucun sens.* » — « Ces paroles, ajoute-t-il maintenant [1], ont donné lieu aux interprétations les plus étranges. On a cru y voir la réhabilitation du système de Ptolémée, et peut-être la justification de la condamnation de Galilée. »

Mais alors quel système adopte M. Poincaré ? Il rejette à la fois Galilée et Ptolémée, non point parce que leurs énoncés sont faux, mais parce qu'ils les déclare *dénués de sens*. Voilà le mot à retenir. C'est donc un troisième système. Appliqué au mouvement diurne, il peut s'énoncer ainsi : — Si l'on veut un langage exact, il faut dire uniquement que la terre et l'ensemble des étoiles ont, *l'un par rapport à l'autre*, un mouvement de rotation. Tout autre énoncé est dénué de sens, mais peut s'employer, comme manière de parler, comme procédé *commode* pour grouper ensemble, mais d'une manière artificielle, des faits qui autrement paraîtraient sans lien.

[1] Dans son dernier ouvrage, *La valeur de la science*, p. 271.

Quelle est la genèse de cette singulière doctrine ? La voici. M. Poincaré part de ce principe que les expressions *mouvement absolu*, *repos absolu*, n'ont absolument aucune signification. Non seulement nous ne pouvons pas, selon lui, en donner une définition servant de base en mathématiques, mais *on ne peut même pas concevoir une réalité qui y réponde*. Par exemple, supposons une boule existant seule dans l'espace. On avait cru jusqu'à nos jours exprimer quelque chose en disant qu'elle tourne. M. Poincaré nie qu'il en soit ainsi ; tourner ou ne pas tourner, pense-t-il, c'est synonyme. — Mais, reprend-on, elle tourne par rapport aux points environnants de l'espace. — Non, car l'espace n'est rien. C'est donc tourner par rapport au néant. Votre phrase suppose implicitement que l'espace renferme des points de repère immobiles, et d'une immobilité absolue. Or nous avons proclamé que cette expression est aussi dénuée de sens que sa corrélative : mouvement absolu.

Au fond, on avait toujours admis, comme Newton, que la notion de mouvement absolu était intuitive. M. Poincaré semble ne plus admettre les intuitions. Il ne veut que des définitions scientifiques. Le reste ne compte pas [1]. C'est là son erreur.

On a fait à son principe une autre objection, dont ses partisans ne se tirent que par un faux fuyant. On leur dit : « Supposons que, dans le monde tel qu'il existe actuellement, nous fassions tourner une boule. Nous le pouvons, car c'est du mouvement relatif, et celui-là, vous ne le repoussez pas. L'expérience montre que les corps situés à la surface de cette boule sont soumis à la force centrifuge et d'autant plus énergiquement que la vitesse est plus grande. Cela posé, imaginons que toutes les étoiles soient détruites, et avec elles le monde entier, sauf la boule. Il y aura encore de la force centrifuge. Donc, même alors, il existera, pour cette boule, une différence pratique entre tourner et ne pas tourner. Et puisque maintenant il n'y a plus de possible que du mouvement absolu, ce dernier est une réalité, car il a pour effet un phénomène physique [2]. »

Ceux à qui l'on a fait cette objection ont répondu équivalemment : « Si une boule était seule à exister, êtes-vous sûr qu'elle manifesterait de la force

[1] Ce rejet de la notion du mouvement absolu se trouve déjà exposée en 1870 par M. Duhamel, de l'Institut (*Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, Paris, Gauthier-Villars ; 4e partie, avant-propos, pp. XVII-XIX).

[2] Il y a dix-sept ans, en 1888, dans le premier *Congrès scientifique des catholiques*, organisé par Mgr d'Hulst, le P. Aug. Poulain opposait cet argument à M. Mansion, de l'Académie de Belgique. On voit que ces questions ne sont pas tout à fait nouvelles. Mais, en France, le grand public ne s'en est occupé que quand elles ont été vulgarisées par un homme très en vue, comme M. Poincaré. On ne prend au sérieux les paradoxes que lorsqu'ils sont énoncés sérieusement par une célébrité.

centrifuge? Les lois de la mécanique sont tirées d'expériences faites dans un monde d'une certaine nature. Peut-être ne subsisteraient-elles plus avec les changements profonds que vous indiquez. »

Cette réponse aurait fait bondir Laplace. Il se serait écrié : « C'est toute ma cosmogonie que vous détruisez! Car j'ai pris comme point de départ une grande nébuleuse existant dans le vide, comme votre boule. Je l'ai fait tourner, et la force centrifuge ainsi développée, combinée avec l'attraction, a produit son évolution. Vous supprimez mon grand moyen d'action!... » Pauvre Laplace!

Arrivons aux applications astronomiques de M. Poincaré, et montrons comment le principe ci-dessus renvoie dos à dos Galilée et Ptolémée. Pour choisir entre les deux systèmes, on débute toujours par le dilemme suivant : ou bien c'est la masse des étoiles qui tourne d'un bloc, en un jour, ou bien c'est la terre. Or dans ces deux membres de phrases, le mot tourner renferme un sous-entendu. Il s'agit d'un mouvement absolu, c'est-à-dire d'une création absurde de notre esprit. Dès lors cette phrase n'a aucun sens et le raisonnement n'aboutit qu'à une conclusion ridicule.

Voilà le système nouveau. M. Poincaré semble l'adoucir, en disant que celui de Galilée reste *vrai*. Mais ne vous fiez pas à ce mot. Le grand sceptique qui l'emploie a soin de nous avertir qu'il ne le prend pas dans le sens vulgaire. Il appelle vraie une théorie physique quand « elle met en évidence plus de rapports vrais » (p. 272), sans, pour cela, être obligée à aucune objectivité. En langage clair, elle est vraie quand elle est « commode. » Exemple : le système de Galilée fait dépendre d'une même cause plusieurs phénomènes qui, autrement, n'auraient « aucun lien » : « le mouvement diurne apparent des étoiles et autres corps célestes, l'aplatissement de la terre, la rotation du pendule de Foucaut, la giration des cyclones, les vents alizés, » la diminution de la pesanteur à l'équateur, etc. C'est commode pour la mémoire, quoique peut-être sans réalité objective. Nous appellerons cela : *vrai*. Voilà du bon kantisme.

Une anecdote avant de finir. L'an passé, une polémique sur la rotation de la terre s'est engagée entre deux savants belges. D'une part, M. Ernest Pasquier, professeur de mécanique à l'Université catholique de Louvain, et M. Anspach, professeur à l'Université libre-penseuse de Bruxelles. Vous croyez que les libres-penseurs, avides de progrès, ont vite adopté la théorie de M. Poincaré? Pas du tout. Ils trouvaient qu'il était bien plus désagréable au Saint-Office qu'on soutînt son vieil adversaire, Galilée. C'est l'Université catholique qui a pris parti pour les idées avancées [1].

[1] Voir la brochure de M. Pasquier : *La terre tourne-t-elle?* Bruxelles, Lefèvre, 18, rue de l'Étuve ; mars 1904.

Q. — L'*Ami* pourrait-il offrir à ses lecteurs missionnaires une étude spéciale sur les catéchumènes ou catéchuménats?

La question (c'est une simple idée que j'émets) pourrait être traitée : 1° au point de vue historique (Eglise primitive, moyen âge, et temps modernes dans les pays de mission); 2° au point de vue disciplinaire (théologie et droit canon).

En supplément on ajouterait les détails particuliers concernant certaines missions ou localités ne rentrant point dans la question générale.

Prière de noter les références.

R. — Pour rendre service à nos nombreux abonnés qui habitent les Missions, nous étudierons volontiers la question que vous nous posez.

§ 1er. — Histoire du catéchuménat

Le catéchuménat est une institution de la primitive Eglise ayant pour objet de préparer au baptême ceux qui le demandaient et le méritaient. Cette préparation spéciale visait le cœur et l'esprit : elle était une *instruction* et une *éducation*. Par des enseignements appropriés, par des pratiques d'ascétisme et des cérémonies religieuses, elle conduisait les candidats à l'initiation baptismale; et c'est l'ensemble de ces enseignements, de ces pratiques et de ces rites qui constitue le catéchuménat.

A quelle époque faut-il faire remonter l'institution du catéchuménat? — Bien que l'on ne puisse pas reporter ni à l'Evangile ni même aux apôtres l'existence et l'organisation systématique d'une telle institution, on doit reconnaître qu'elle a son point d'appui dans l'Evangile et paraît à l'état embryonnaire dès l'âge apostolique.

Les apôtres avaient pour mission d'*enseigner d'abord* et de baptiser ensuite : c'est dire qu'aucun n'a dû être baptisé sans avoir été préalablement instruit; même en cas de nécessité, une instruction devait précéder la collation du baptême : la remarque est de saint Augustin [1]. Les Actes nous montrent les apôtres prêchant tout d'abord et conférant le baptême, parfois après une seule prédication, et d'autres fois après un temps plus ou moins long consacré à l'instruction. On ignore s'il y avait alors des règles précises pour la méthode à suivre dans la collation du baptême. Saint Paul parle des relations entre les catéchisés et les catéchistes quand il écrit : « Que celui qui est catéchisé sur le Verbe communique en tout avec celui qui le catéchise. » (Gal., VI, 6). Mais ce passage, et d'autres analogues, ne dépose pas en faveur d'une organisation déjà réglée du catéchuménat. Tout au plus pourrait-on l'y voir à l'état rudimentaire.

Dès la fin du Ier siècle, le catéchuménat se dessine avec plus de netteté, comme on peut le voir par les auteurs contemporains. La *Didaché* et, à sa suite, le pseudo-Barnabé signalent comme préparation au baptême, d'une part un enseignement très court et substantiel sur les devoirs à remplir et les fautes à éviter et, d'autre part, la pratique

[1] *De fide et opere*, VI, 9. (P. L., t. XL, col. 202).

du jeûne imposée à celui qui confère le baptême et à celui qui le reçoit.

Dans la première moitié du second siècle, saint Justin écrit : « Tous ceux qui ont été convaincus et persuadés par les enseignements que nous leur avons donnés, que la doctrine du Christ est la vraie, sont exhortés conformément à cet enseignement à prier et à jeûner pour obtenir le pardon de leurs péchés passés, et nous-mêmes, nous prions et jeûnons avec eux. Ensuite nous les conduisons en un lieu où il y a de l'eau, et là nous les régénérons de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes [1]. » Dans le *Pasteur*, Hermas parle de ceux qui écoutent la parole et désirent recevoir le baptême [2].

Mais c'est vers la fin du IIe siècle et, selon toute probabilité, après Marc-Aurèle, sous le règne de Commode, que le catéchuménat fut régulièrement organisé. Beaucoup de païens, profitant d'une accalmie due soit à l'indifférence de l'empereur, soit à la présence de chrétiens à la cour, sollicitèrent la grâce du baptême. Devant cette affluence, l'Eglise, plusieurs fois persécutée jusque-là et pouvant l'être encore de nouveau, dut se préoccuper de n'admettre que ceux qui lui paraissaient offrir toutes les garanties d'une préparation suffisante et d'une persévérance courageuse. En conséquence elle prit soin de contrôler d'abord les demandes avant de les agréer officiellement; elle dut ensuite soumettre les candidats à une épreuve, à une sorte de noviciat et d'entraînement avant de procéder effectivement à leur initiation chrétienne ; de là, très vraisemblablement, les premiers essais d'une organisation systématique du catéchuménat.

On ne rencontre, il est vrai, aucun acte officiel portant cette réglementation; mais déjà à cette époque, et surtout au IIIe siècle, on trouve, soit à Carthage, soit en Syrie, soit à Alexandrie, le mot de *catéchumènes* qui sert à désigner les aspirants au baptême. C'est la discipline du catéchuménat qui fait son apparition et qui va marquer, tant au point de vue de la prédication qu'à celui du culte, une organisation caractéristique : d'une part celle d'un enseignement privé exclusivement réservé aux futurs baptisés; et, d'autre part, celle d'un ensemble de pratiques liturgiques et ascétiques auxquelles seront astreints les catéchumènes. C'est ainsi que parmi les martyrs de Carthage, en 202, Révocat, Félicité, Secundulus, Saturninus et Perpétue sont des catéchumènes qui ont pour catéchiste Saturus [3].

Tertullien emploie le mot de *catéchumènes* pour distinguer les candidats au baptême des autres fidèles, et se plaint de ce que les hérétiques, contrairement à l'usage ecclésiastique, ne les distinguent pas de même chez eux. D'après divers renseignements puisés dans les œuvres de Tertullien, on voit qu'à Carthage l'Eglise admet ses candidats comme auditeurs, *audientes*, qu'elle les instruit à part, exige qu'ils renoncent à Satan, à ses pompes et à ses anges; qu'ils se préparent au baptême par la prière, les jeûnes, les veilles, la confession de leurs péchés [1].

Avec les *Canons* d'Hippolyte, qui nous donnent l'organisation liturgique et disciplinaire à Rome et en Afrique au commencement du IIIe siècle, nous voyons le catéchuménat régulièrement organisé dans ces provinces.

En avançant, l'Eglise ne cesse de profiter de chaque moment d'accalmie et de paix pour mieux organiser sa préparation au baptême. De 219 à 350 elle constitue son domaine temporel et étend son action : les conversions continuent à se multiplier, le recrutement devient plus important. Malheureusement, cette fois, les convertis, plus nombreux que solides, aboutissent la plupart sous Dèce à une apostasie formelle ou simulée. La question des *lapsi* réclame alors toute son attention.

Après les persécutions, la paix rendue à l'Eglise, on complète définitivement l'organisation du catéchuménat, qui fonctionne alors comme une institution régulière dans l'Eglise entière. Cela dure deux siècles.

Après la chute de l'empire d'Occident, les peuples du centre de l'Europe demandant en masse à entrer dans le sein de l'Eglise, l'examen des candidats devint difficile, sinon impossible; les catéchèses préparatoires tendirent à disparaître, et le catéchuménat se réduisit de plus en plus à ce qui constituait la préparation immédiate au baptême.

Enfin l'habitude de conférer le baptême aux enfants, le baptême d'adultes devenant l'exception, entraîna la disparition du catéchuménat. C'est au commencement du VIe siècle, peut-être même dès la fin du Ve, qu'il faut la reporter [2].

§ 2. — Organisation du catéchuménat

Elle comporte deux choses : la préparation éloignée et la préparation prochaine au baptême.

I. Préparation éloignée au baptême ou admission dans le catéchuménat. — Sous ce titre, nous parlerons de l'enquête préalable, des rites de l'admission, des droits et des devoirs des catéchumènes, de la durée du catéchuménat, du passage à la classe des compétents.

1° *L'enquête préalable.* — Quiconque désirait devenir chrétien devait présenter une requête soit à l'évêque, soit à l'un de ses représentants, et donner son nom. Comme une telle démarche pouvait être inspirée par une curiosité indiscrète ou par tout autre motif intéressé, elle demandait à être

[1] *Apol.*, I, 61. (P. G., t. VI, col. 420).
[2] *Visio.* III, 7, 3.
[3] Dom H. Leclercq, *Les Martyrs*, t. I, p. 120. — Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, 1894, p. 106.

[1] P. L., t. I, col. 1239 ; t. II, col. 79.
[2] Vacant, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Catéchuménat*, col. 1968-1971. — Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, Berlin, 1888, t. IV, p. 26.

attentivement contrôlée, d'autant plus qu'elle impliquait l'engagement sérieux de rompre avec les habitudes de la vie païenne et de se plier aux prescriptions de la vie chrétienne. Il convenait donc de ne pas admettre de simples curieux, capables ensuite de dévoiler les mystères ou de dénoncer les chrétiens; il importait également d'écarter ceux dont la fonction, la profession ou le métier étaient entachés d'idolâtrie, et ceux dont les mœurs ou la condition sociale pouvaient constituer un empêchement ou une incompatibilité absolue avec la profession de la vie chrétienne. De là l'examen des motifs allégués et de la situation de chaque postulant, et les conditions exigées par l'Eglise avant d'agréer officiellement une demande.

Les *Canons* d'Hippolyte [1], les *Constitutions apostoliques* [2] et le *Testamentum D. N. J. C.* [3] nous donnent la liste des personnes à qui était refusée l'entrée du noviciat chrétien. Les pécheurs publics et les adultères étaient invités à cesser leur vie de désordre; les prêtres païens, les gardiens des temples, les fabricants d'idoles, les devins, les magiciens, les nécromanciens, les astrologues, les magistrats, les cochers, les lutteurs, les acteurs, etc., devaient tout d'abord abandonner leur métier. Quant au maître d'école, il fut décidé qu'il pourrait, à la rigueur, conserver sa profession s'il n'avait pas d'autre moyen de gagner sa vie; mais il devait prendre l'engagement de blâmer l'idolâtrie dans son enseignement, de ne pas laisser ignorer à ses élèves que les dieux des gentils sont des démons, et de leur faciliter l'acquisition de la foi. Pour les postulants esclaves, ils devaient être dûment autorisés par leurs maîtres.

Si le postulant était marié, il devait conserver son conjoint. Célibataire, il pouvait contracter mariage, mais avec une chrétienne. S'il avait une concubine, il était mis en demeure de la renvoyer ou de se l'unir par un lien légitime. La concubine de condition libre devait ou rompre ses liens ou les faire consacrer par le mariage; si elle était l'esclave d'un infidèle, elle n'était admise que si elle ne s'était donnée qu'à cet infidèle et à la condition d'élever ses enfants, d'abandonner son maître, ou de s'en faire épouser légitimement.

Le postulant devait avoir un répondant déjà chrétien, connu de l'Eglise et avancé en âge [4].

2o *Les rites de l'admission au catéchuménat.* — Une fois ces diverses questions tranchées et ces dispositions prises, on prononçait l'admission du candidat. Puis, après quelques conseils de circonstance, on procédait aux divers rites du catéchuménat.

a) L'exsufflation avec une formule d'exorcisme. — On la rencontre chez les Latins, à Rome en particulier, et aussi en Orient. Elle se faisait en soufflant trois fois sur le visage et les oreilles.

b) L'imposition des mains sur la tête des catéchumènes. — On la voit pratiquée à Rome; à Ravenne, saint Pierre Chrysologue la signale [1]. Sulpice Sévère raconte que saint Martin, entouré en plein champ d'un grand nombre de païens qui sollicitaient le baptême, leur imposa les mains et les fit catéchumènes [2]. On rencontre la même pratique en Espagne [3] et en Orient [4].

c) Le signe de la croix sur le front. — On le rencontre dans toutes les Eglises, à Rome, en Afrique, en Orient. C'est une sorte d'*affiliation*, au témoignage de saint Augustin, une espèce de *conception*, selon le pseudo-Augustin [5].

d) Le sel dans la bouche. — Cette cérémonie n'est pas d'un usage universel. Le diacre Jean la signale à Rome [6], et saint Augustin en Afrique [7]. Par contre, elle est ignorée des Grecs et condamnée par saint Hildefonse.

e) L'ouverture des oreilles. — Elle avait lieu à Ravenne, au témoignage de saint Pierre Chrysologue [8].

f) L'onction. — Saint Isidore en fait mention pour l'Espagne [9]; elle correspond à celle de la poitrine et des épaules qui se pratiquait à la fin du catéchuménat à Rome, à Milan et ailleurs.

g) La salive et la terre. — Saint Augustin, à propos de l'aveugle-né guéri par Notre-Seigneur avec un peu de salive et de terre, fait allusion à une onction de ce genre pratiquée sur les catéchumènes [10].

3o *Droits et devoirs des catéchumènes.* — *a) Droits.* — Tout d'abord l'entrée du catéchuménat est considérée comme une affiliation officielle à la communauté chrétienne. L'élu est désigné sous le nom de *catéchumène* ou d'*auditeur*, parfois même sous le terme générique de *chrétien*.

Il acquiert le droit à une place marquée dans les assemblées chrétiennes. Jusque-là il n'avait assisté aux réunions qu'en étranger toléré, en dehors de la place réservée aux fidèles et aux catéchumènes, parmi les païens et les juifs. Il ne connaissait de la liturgie que le chant des psaumes, et de l'enseignement que la lecture de l'Ecriture avec les explications homilétiques qui en étaient données. Désormais il reste après le renvoi des infidèles.

Il est l'objet d'une prière spéciale faite par tous les fidèles sur la demande du diacre, et l'évêque lui impose les mains en prononçant une formule appropriée.

[1] Achelis, *Die Canones Hippolyti,* Leipzig, 1891, can. 60, 65, 67, 71, 73, 76.
[2] *Constitut. apost.*, VIII, 32; P. G., t. I, col. 1128-1132.
[3] Edit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 110-117.
[4] Vacant, art. *Catéchuménat,* col. 1971.

[1] Serm. LII, P. L., t. XX, p. 264.
[2] Sulp. Sev., *Dial.* II, IV, P. L., t. XX, col. 204.
[3] Conc. Elv., can. 39, Hardouin, t. I, p, 264.
[4] Eusèbe, P. G., t. XX, col. 1213.
[5] P. L., t. XL, col. 335, 344; — t. XXXV, col. 1476.
[6] Epist. ad Senarium, P. L., t. LIX, p. 402.
[7] *Conf.*, I, c. XI.
[8] Serm. LII, P. L., t. LII, col. 347.
[9] P. L., t. LXXXIII, col. 814.
[10] P. L., t. XXXV, col. 1714. — Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 37.

b) Devoirs. — Le catéchumène doit rester à la place qui lui a été assignée; là, il prie à part, séparé des fidèles. Avec les autres auditeurs il échange la paix d'homme à homme, de femme à femme.

Il est ensuite renvoyé, quelquefois avant, dans d'autres églises après l'homélie.

Dûment averti au moment de son admission des principaux devoirs qu'il aurait à remplir, le catéchumène est désormais soumis à la surveillance de l'Eglise, qui s'exerce soit par un catéchiste, soit par son répondant. Il doit donner des gages de bonne volonté et d'application, accomplir certaines œuvres de pénitence, s'abstenir des désordres et des habitudes de la vie païenne et s'exercer à la pratique des vertus chrétiennes [1].

4° *Durée du catéchuménat.* — On peut distinguer entre la durée légale et la durée accidentelle.

En Espagne, et probablement dans tout l'Occident, le catéchuménat dure deux ans, et en Orient il dure trois ans : voilà la règle, mais elle admet des exceptions dans l'un et l'autre sens.

Le catéchuménat pouvait être abrégé, au gré de l'évêque, en cas de nécessité ou lorsque les dispositions du catéchumène étaient exceptionnelles.

Il pouvait aussi être prolongé, soit pour certaines classes, soit pour un motif personnel à tel individu, soit enfin par la volonté propre du catéchumène.

Le concile d'Elvire, en Espagne, impose trois ans de stage pour le flamine, à cause des jeux inhérents à sa charge et qui étaient plus ou moins entachés d'idolâtrie, encore fallait-il qu'il n'eût pas sacrifié ; cinq ans pour la femme qui épousait un homme séparé de sa femme légitime et pour le délateur; il renvoie jusqu'à la fin de sa vie le catéchumène coupable à la fois d'adultère et d'avortement [2].

Suivant le concile de Nicée, le catéchumène qui pèche doit passer trois ans parmi les auditeurs [3], et, au concile de Césarée, on condamne à rester parmi les auditeurs celui qui aurait de sa propre initiative pris place parmi les compétents [4]. L'exclusion est même prononcée pour certaines fautes.

Enfin il n'était pas rare de trouver des personnes qui, de leur plein gré, retardaient, pour divers motifs, l'heure du baptême. Qu'il nous suffise de citer l'exemple de saint Martin et celui de saint Augustin pour faire connaître un abus contre lequel les Pères du IVe et du Ve siècle ne cessèrent de protester [5].

[1] Hardouin, t. I, p. 784, 984, 1785 ; — II, 1065, 1067. — Saint Augustin, P. L., t. XXXVIII, col. 734. — Saint Jean Chrysostome, P. G., t. XLI, col. 399. — *Constitutions apostoliques*, VIII, c. VI. — *Testamentum*, p. 117, 119.
[2] Hardouin, t. I, p. 257.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 330.
[4] *Ibid.*, t. I, p. 283.
[5] Saint Basile, P. G., t. XXXI, col. 425 ; — Saint Grégoire de Nysse, P. G., t. XLVI, col. 417 ; — Saint Jean Chrysostome, P. G., t. XLIX, col. 223.

5° *Passage à la classe des compétents.* — Combien y avait-il de classes de catéchumènes ? Trois : les auditeurs, *audientes;* les prosternés, *genuflectentes ;* et les compétents, *electi, competentes*, répondent Du Cange [1], Duguet [2], dom Martène [3], Martigny [4].

La science aujourd'hui n'en veut voir que deux : les auditeurs et les compétents. Cette opinion, émise autrefois par Funk [5], a été soutenue par Mgr Duchesne [6], et est adoptée par le *Dictionnaire de Vacant* [7]. L'autre division proviendrait d'une mauvaise interprétation des anciens textes, qui ont trait à des punitions plutôt qu'à des classes diverses de catéchumènes.

Le passage de la première classe à la seconde se faisait d'ordinaire quelques semaines avant Pâques. En vue du baptême prochain, le catéchumène sollicitait son admission parmi les compétents et donnait son nom. Le candidat était alors soumis à un examen pour constater s'il remplissait les conditions prescrites. Si l'examen était favorable, on inscrivait le nom du catéchumène sur les registres de l'Eglise. Cette immatriculation se faisait ordinairement pendant le Carême, soit au début, soit au milieu. Les listes closes, on n'admettait plus personne, semble-t-il.

A partir de cette immatriculation, le candidat était appelé *electus* ou *competens*, et il prenait l'engagement tacite de se préparer sérieusement au baptême et de se soumettre à tous les exercices préparatoires à l'initiation de la veille de Pâques.

C'était aussi s'astreindre à recevoir du catéchiste le complément d'instruction nécessaire. Jusque-là le catéchumène n'avait reçu, et dans les instructions publiques et dans les leçons privées de son catéchiste particulier, qu'une connaissance sommaire de quelques vérités, la loi du secret obligeant à des réticences ; mais dans les quarante jours que durait la préparation immédiate, on suppléait aux lacunes de la préparation éloignée.

II. Préparation immédiate au baptême. — Elle comporte la préparation ascétique, la préparation catéchétique, la liturgie baptismale et la sortie du catéchuménat.

1° *Préparation ascétique.* — Elle se faisait par le jeûne, la pénitence et la confession.

a) Le jeûne. — Dès le premier siècle, le jeûne précédait l'initiation baptismale. Tout d'abord, on jeûna le vendredi saint, veille du baptême, et aussi le samedi saint. Sans être partout d'égale durée, le jeûne ne tarda pas à s'étendre de plus en plus soit au temps de la Passion, soit à tout le temps de la préparation immédiate, c'est-à-dire à

[1] Du Cange, *Glossarium*.
[2] Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, Cologne, 1742, t. I, p. 334.
[3] *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 29.
[4] Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 1877, p. 148.
[5] Funk, *Die Katecumenats Klassen*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1883, p. 41.
[6] Duchesne, *Les origines du culte*. 1898, p. 282.
[7] Art. *Catéchuménat*, 1905, col. 1976.

tout le Carême. L'abstinence accompagnait le jeûne [1].

b) La pénitence. — Pour se soustraire à l'action du démon, le compétent devait multiplier les actes de mortification et de pénitence. A l'exemple du laboureur qui arrache les mauvaises herbes avant de semer, on l'invitait à se purifier de toute souillure. Bien plus, il devait s'abstenir des plaisirs permis et la continence était imposée pendant tout le Carême aux catéchumènes mariés [2].

c) La confession. — On la rencontre mentionnée par Tertullien [3], par saint Grégoire de Nazianze [4], le *Testamentum*, etc. [5].

D'après les canons d'Hippolyte, elle se faisait à l'évêque [6]. Bien qu'elle eût un caractère purement ascétique et rien de sacramentel, elle était secrète, selon la remarque de Tertullien à l'endroit cité et de saint Jean Chrysostome [7].

2° *Préparation catéchétique.* — Elle comportait, comme l'indique son nom, l'instruction des candidats. Elle était d'une absolue nécessité pour initier le catéchumène à la connaissance des principaux mystères de la religion. Jusqu'à son admission au nombre des compétents, malgré son assistance aux lectures et aux homélies, malgré le supplément d'information qu'il puisait auprès de son catéchiste, il restait encore trop étranger à ce qui constituait le fond intime et les détails précis de la doctrine et de la vie chrétienne. Il avait bien appris quelques-uns des dogmes principaux de la foi, tels que celui de l'unité de Dieu, du jugement dernier et de la résurrection générale ; sans doute, la prédication homilétique, aidée des catéchèses auxquelles il assistait pendant la durée de son premier stage, lui rappelait les principes de la foi ainsi que ceux de la morale évangélique ; mais cela était insuffisant. Ne pouvant assister ni à la liturgie eucharistique, ni à l'initiation solennelle, il ignorait la nature, le rôle et l'importance des sacrements. D'autre part, l'organisation systématique du catéchuménat avait introduit dans la prédication publique des habitudes de discrétion qui ne laissaient rien deviner des points capitaux de la foi à quiconque n'était pas initié : de là en particulier l'ignorance où se trouvait le catéchumène sur les dogmes de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, sur le Symbole, l'Oraison dominicale, etc. [8]

La préparation catéchétique se faisait avec méthode. Tout d'abord on reprenait, pour les perfectionner, les instructions faites jusque-là, soit sur le dogme, soit sur la morale ; on procédait ensuite aux initiations nouvelles.

Il y avait en premier lieu la *traditio Symboli*, qui consistait à notifier le Symbole aux compétents, à le leur détailler, à l'expliquer article par article, de manière non seulement à le leur faire comprendre, mais encore à le faire apprendre par cœur, car il ne s'écrivait pas et devait être récité solennellement à une cérémonie ultérieure [1]. Cette *traditio Symboli* ne se faisait pas le même jour partout et elle avait lieu entre la quatrième semaine de Carême et le dimanche des Rameaux [2]. Après avoir appris la formule du Symbole, le nouveau chrétien devait la réciter tous les jours de sa vie, matin et soir [3].

On procédait de la même manière pour la *traditio* du *Pater*, qui avait lieu quelquefois le même jour. Le prêtre chargé de cette *traditio* commençait par une courte exhortation générale, puis récitait phrase par phrase, demande par demande, le texte de l'Oraison dominicale, et clôturait la cérémonie par une brève allocution [4].

On trouve aussi, mais à Rome seulement, la *traditio Evangeliorum*.

Restait enfin à faire connaître aux compétents la nature, l'objet, le rôle, l'importance des sacrements qui constituaient leur initiation chrétienne : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, avec le sacrifice de la messe. Dans plusieurs églises, on réservait pour la semaine qui suivait le baptême les explications concernant l'eucharistie.

Comme l'instruction catéchétique était de la plus haute importance, l'évêque en prenait la direction suprême et présidait ordinairement aux réunions où avait lieu la *traditio Symboli* et la *traditio* du *Pater ;* mais il pouvait se faire aider par des prêtres : Cyrille à Jérusalem, Chrysostome à Antioche, Augustin à Hippone, avaient été chargés des catéchumènes avant de devenir évêques. On voit aussi des diacres, tel que, à Carthage, Deogratias, ou des membres du clergé inférieur, tel que le lecteur Optat, nommé par saint Cyprien, ou même de simples laïques, tel Origène, faisant les fonctions de catéchistes [5].

3° *Liturgie prébaptismale.* — Elle comportait d'abord les exorcismes avec exsufflation, l'imposition des mains, le signe de la croix sur le front, le sel dans la bouche, l'ouverture des oreilles et les onctions sur la poitrine, dont nous avons parlé plus haut, et que l'on répétait plusieurs fois, sur-

[1] *Didaché*, VII, 4, p. 22. — S. Justin, P. G., t. VI, col. 420. — *Constitutions apostoliques*, VII, 22. — *Canons d'Hippolyte*, p. 92. — *Testamentum D. N. J. C.*, p. 127. — S. Hilaire, P. L., t. IX, col. 1006. — S. Cyrille de Jérusalem, P. G., t. XXXIII, col. 341. — S. Grégoire de Nazianze, P. G., t. XXXVI, col. 401. — Hardouin, t. I, col. 984.

[2] S. Augustin, P. L., t. XXXIX, col. 1537 ; — XL, col. 202. — S. Césaire d'Arles, P. L., t. XXXIX. col. 2242. — Clément d'Alexandrie. P. G., t. VIII, col. 288.

[3] P. L., t. I, col. 1222.

[4] S. Grégoire de Nazianze, P. G., t. XXXVI, col. 397.

[5] *Testamentum*, p. 117.

[6] *Canons d'Hippolyte*, can. 103, p. 92.

[7] P. G., t. XLIX, p. 236 ; t. XLI, col. 52.

[8] Vacant, *Dictionnaire*, art. *Catéchuménat*, col. 1979.

[1] Saint Augustin, P. L., t. XXXVIII, 377-400 ; 1058-1065 ; XL, col. 208. — Saint Cyrille de Jérusalem, P. G., t. XXXIII, col. 521.

[2] Duchesne, *Les origines*, 2e édit., p. 316, note.

[3] Saint Augustin, P. L., t. XXXVIII, col. 400.

[4] Duchesne, *Les origines*, p. 291.

[5] *Canons d'Hippolyte*, can. 68, 92, 99. — Saint Cyprien, P. L., t. IV, col. 287. — *Testamentum D. N. J. C.*, p. 117. — *Constitutions apost.*, P. G., t. I, col. 1132. — Saint Augustin, P. L., t. XLV, col. 378.

tout dans la semaine sainte. Venait ensuite la *redditio Symboli*, cérémonie où l'on s'assurait que les compétents savaient par cœur la formule du Symbole, et la renonciation solennelle à Satan faite par le compétent la face tournée vers l'Occident, etc. [1]

4° *La sortie du catéchuménat.* — On donnait aux nouveaux baptisés les noms de *neophyti*, ou *infantes*, ou *recenter illuminati*. Huit jours durant, ils devaient porter les vêtements blancs dont ils avaient été revêtus au sortir de la piscine et qui symbolisaient la pureté de leur âme. L'Eglise consacrait tous ses soins à compléter leur instruction tant au point de vue de l'intelligence que du cœur. Le jour de *Quasimodo*, que l'on a appelé le dimanche *in albis depositis*, ils quittaient les vêtements blancs et prenaient rang parmi les fidèles [2].

§ 3. — La discipline actuelle de l'Eglise

I. Les maisons de catéchuménat. — L'Eglise *désire* que dans les Missions il y ait des maisons où l'on reçoive les catéchumènes pauvres pour les préparer plus facilement au baptême. C'est ce que l'on trouve indiqué dans une lettre de la Propagande du 8 décembre 1869 :

Ut pauperibus qui veram fidem amplecti cupiunt evangelizandis aptiori ratione consulatur, maxime idoneum institutum in quibusdam Vicariatibus statui cœptum est, nimirum domus catechumenis excipiendis alendisque saltem usque dum baptismi sacramentum recipiant. Compertum est tamen, ex relationibus visitationis apostolicæ, in non paucis Vicariatibus domos hujusmodi adhuc deesse, alicubi vero nonnisi ut opus incipiens haberi posse. Quia ergo maxime cordi est S. huic C. ut ethnici omnibus modis alliciantur atque adjuventur ad J. C. D. N. fidem suscipiendam, hortatur vicarios apostolicos ut catechumenatuum fundationi adlaborent; adhibeantque in hoc debitas cautiones, non modo diversas pro utroque sexu domos designando, sed et curando ut separatim homines *castarum*, quas puras appellant, ab his qui ad non puras pertinent recipiantur [1].

II. Les conditions du catéchuménat. — 1° Il n'est pas nécessaire de suivre aujourd'hui les divers stages du catéchuménat ancien, ainsi qu'on peut le conclure d'un décret du Saint-Office du 28 septembre 1724 :

1° An debeat desistere ab usu et institutione quatuor graduum catechumenatus, qui recensentur a cardinalibus Bellarmino et Bona, antiquitus in primitiva Ecclesia usitati, antequam adultos baptizet, et, non obstante approbatione hujus praxis oretenus facta a D. Cardinali de Tournon, se conformare cum aliis Missionariis qui ab hoc usu se abstinent ? — 2° Num exorcismi et cæremoniæ præscriptæ in baptismo adultorum, in fine quando baptizandus est catechumenus, debeant repeti, vel sufficiat eas semel et divisim administrare sine alia repetitione ? — Resp. Ad 1 et 2 : Quod, prævia sufficienti instructione catechumenorum, pro tempore necessario et opportuno juxta qualitatem et capacitatem personarum, omnes cæremoniæ et exorcismi juxta ordinem præscriptum in Rituali romano serventur [2].

La Propagande a confirmé cette doctrine en 1774 dans une lettre adressée au vicaire apostolique du Sutchuen :

Cum nulla ratio gravis appareat, ob quam diversis temporibus conferendi sint catechumenis baptismus et sal, tui muneris erit ac vigilantiæ ut Missionarios moneas ad sedulo fideliterque præstanda quæ circa hoc sacramentum Rituali romano præcipiuntur, dummodo nullam habeas causam præcipuam vel necessitatem diversimode agendi [3].

2° On doit s'en tenir aux règlements établis par l'administration diocésaine sur ce point, ainsi que l'a déclaré la Propagande dans une lettre du 11 sept. 1841 au vicaire apostolique de Corée :

Quoad tempus catechumenatus, et collationis baptismi adultorum, præter ea quæ habet synodus laudata (Sutchuensis) juxta decretum et instructionem S. Cong., diei 20 februarii anni 1801, tempus et curriculum catechumenorum determinare pro singulis casibus prudentiæ ac pietati Vicarii apostolici pro tempore relinquitur [4].

3° Régulièrement l'instruction donnée aux néophytes avant le baptême doit être complète et comprendre aussi ce qui regarde l'Eucharistie, comme l'a déclaré la Propagande le 10 mai 1703 à l'évêque de Québec :

An sit necessarium ut adulto baptizando explicetur Eucharistiæ mysterium ? — Resp. Quoad adultos, extra mortis periculum, per se loquendo teneri, nisi tale in contrarium urgeat motivum, ut expediens prudenti Missionario judicetur dilatio post baptismum. Quoad moribundum pariter teneri, nisi vel tempus non suppetat, vel tanta prævideatur in eo animi perturbatio ut a susceptione baptismatis distrahere valeat [5].

---

[1] Duchesne, *Les origines*, p. 281-328.

[2] Outre les ouvrages que nous avons cités dans le cours de cette étude, on peut consulter sur ce point : Corblet, *Histoire du sacrement de Baptême*, Paris, 1881. — Ermoni, *L'histoire du Baptême depuis l'édit de Milan* (313) *jusqu'au concile « in Trullo »* (692), dans la *Revue des Questions historiques*, 1898, t. LXIV, p. 313-324. — *Realencyclopädie*, *Katechumenat*, Leipzig, 1901, t. x, p. 173-179. — *Kirchenlexicon*, *Katechumenat*, 2e édit., t. VII, col. 317-333. — Chardon, *Histoire des sacrements*, 1745 ; dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. xx. — Dale, *The synod of Elvira*, Londres, 1882. — Wiegand, *Die Stellung des apostolichen Symbols in kirchlichen Leben des Mittelalters*. I, *Symbol und Katechumenat*, Leipzig, 1899. — Achelis, *Lehrbuch der prakt. Theologie*, 2e édit., Leipzig, 1898. — Sachsse, *Evangelische Katechetik, die Lehre von der kirchlichen Erziehung*, Berlin, 1897. — Moe, *Die Apostellehre und der Dekalog*, Gutersloh, 1896. — Holtzmann, *Die Katechese der alten Kirche*, dans *Theologische Abhandlungen*, Fribourg-en-Brisgau, 1892. — Schöberl, *Lehrbuch der kath. Katechetik*, Kempten, 1890. — Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1871. — *Sacramenten und Sacramentalien*, Tubingue, 1872. — *Katechese und Predigt von Anfange des 4 bis Ende des 6 Jahrhunderts*, Breslau, 1884. — *Geschichte der katolischen Katechese*, Breslau, 1886.

[1] *Collectanea S. S. ad usum Societatis Missionum*, p. 45, n. 74.

[2] *Ibid.*, n. 255, p. 155.

[3] *Ibid.*, n. 256.

[4] *Ibid.*, n. 232.

[5] *Ibid.*, n. 228.

Q. — Voici un immeuble appartenant à une Congrégation totalement dissoute par les dernières lois, et dont les religieuses se sont dispersées et complètement sécularisées.

Puis-je louer cet immeuble au liquidateur, même avec le consentement de l'ancienne supérieure de la communauté, même avec l'intention d'en faire usage pour une bonne œuvre ?

Les religieuses dépouillées ont-elles le droit de m'accorder cette autorisation ?

Le Pape n'est-il pas seul le maître des biens ecclésiastiques, et partant, n'a-t-il pas seul le droit de les aliéner (car la location est bien, n'est-ce pas, une aliénation temporaire) ?

En conséquence, est-ce que je ne tombe pas sous le coup de l'excommunication, en louant cet immeuble au liquidateur, même avec l'autorisation de l'ancienne supérieure ?

Enfin, supposé que l'excommunication ne m'atteigne pas, est-ce que je ne pèche pas gravement par coopération ? Car, en définitive, si j'accepte cet immeuble en location, j'entre pleinement dans les vues du gouvernement spoliateur et de son agent, qui en s'emparant des biens des communautés, n'ont pas d'autre désir que d'en retirer du bénéfice soit en les vendant soit en les louant.

La bonne œuvre que je me propose pourrait-elle être une excuse suffisante, et ne dois-je pas ici appliquer le principe : « Non sunt facienda mala ut eveniant bona ? »

J'ai été consulté, et je vous avoue que j'ai répondu catégoriquement *Non licet* sur toute la ligne.

Je vous serais très reconnaissant de vouloir bien me dire si j'ai été trop sévère dans mes réponses.

Dans le cas où le supérieur général d'une Congrégation aurait porté à l'étranger le siège de la maison mère, l'ancien supérieur local pourrait-il m'autoriser de son propre chef à louer au liquidateur ? Le supérieur général lui-même pourrait-il m'accorder cette autorisation ?

R. — Est-il permis de louer au liquidateur un immeuble appartenant à des religieuses dispersées, même avec la permission des supérieures locales et dans le but de le faire servir aux bonnes œuvres ? — La location des immeubles faite par un liquidateur rentre dans la catégorie des actes défendus sous peine d'excommunication par le Concile de Trente, parce qu'elle renferme une opposition légale au droit de jouissance des religieuses. Mais, s'il est interdit au liquidateur de louer les biens, il est interdit par corrélation à quiconque d'accepter la location, parce que le locataire se trouve légalement substitué au liquidateur pour la jouissance et pour le droit d'interdire à tout autre d'en faire usage. Donc, en lui-même, l'acte de prendre en location un immeuble loué par le liquidateur constitue une entrave à la propriété des religieuses et se trouve puni d'excommunication.

Le but poursuivi par le locataire ne change en rien la nature de l'acte, pas plus que le dessein de faire l'aumône avec le fruit du vol ne justifie celui-ci.

Les supérieurs locaux peuvent-ils autoriser quelqu'un à louer leurs biens ? — Nous parlons simplement du *louage*, et non pas de l'*achat*. Pour l'achat, il nous semble que les supérieurs peuvent autoriser quelqu'un à acquérir en leur nom, avec la réserve que le bien ainsi acheté retournera à la communauté plus tard, si elle revient s'établir dans le lieu. C'est que l'acte dont il s'agit se rapporte moins à une acquisition qu'à un acte conservatoire légal, le seul qui soit possible après épuisement des juridictions diverses. Comme les biens des communautés sont vendus à des prix infimes, l'achat dans ces conditions coûtera encore moins qu'un procès intenté à l'Etat. Dans ces conditions nous regardons l'achat secret fait par la communauté comme un acte d'administration qui est licite, tant que le Saint-Siège ne l'aura pas interdit.

Pour la question du *louage*, elle est toute différente, parce qu'elle peut difficilement être regardée comme un acte conservatoire.

Tout d'abord les supérieurs ne peuvent autoriser un individu à payer à la liquidation le prix du louage des meubles ou des immeubles, parce que cet argent appartient licitement à la communauté et que celle-ci ne peut s'en dessaisir que suivant les règles d'administration tracées par le Saint-Siège.

En admettant, — ce qui est chimérique toutefois, — que le locataire consentirait à payer un second prix de louage à l'établissement religieux, les supérieurs auraient-ils le droit de l'autoriser à prendre les biens en location de la main du liquidateur ? Nous pensons qu'il n'y aurait pas excommunication, mais simplement une faute de scandale.

De fait, les religieuses ont certainement le droit de louer de gré à gré un immeuble qui leur appartient. Elles ont le droit de prendre des intermédiaires pour leur location ; par conséquent, celui qu'elles chargeraient d'agir en leur nom ne met aucun obstacle à leur jouissance, et, par suite, ne fait pas un acte défendu sous peine d'excommunication.

Toutefois, on ne conçoit guère que des religieuses choisissent pour intermédiaire un homme excommunié, qui a accepté volontairement de les dépouiller au nom de la loi : cette manière d'agir donnerait à penser que les religieuses ne croient pas à l'existence de l'excommunication qui frappe les liquidateurs.

A raison de ce scandale, nous pensons que des religieuses ne peuvent autoriser un liquidateur à louer en leur nom, ni ratifier ce qu'il aurait fait.

On peut faire encore une supposition, celle d'une location directe faite par les religieuses après une location faite par le liquidateur. Cette location ne serait pas défendue par le concile de Trente, parce que les religieuses y consentent ; mais il reste toujours la question de scandale public, à raison du premier acte conclu par le locataire avec le liquidateur.

Q. — X... fait rencontre en son chemin d'un commissionnaire traînant une cloche, et reconnait que c'est la cloche du couvent des Capucins dont un liquidateur a vendu le mobilier après la dispersion de la Congrégation.

X... demande à acheter la cloche et propose d'ajouter 10 f. au prix d'achat par le premier acquéreur. La cloche lui est accordée. Aussitôt il fait construire un beffroi au dessus de sa chapelle et l'y installe.

Dans la famille on parle d'excommunication ; mais X... répond que la cloche n'est chez lui qu'en dépôt, et que lui-même ou ses enfants la rendront aux Capucins, en temps voulu.

Cependant Mme X... qui a des inquiétudes très vives, consulte un docte théologien. Celui-ci répond : « Il n'y a pas lieu de s'inquiéter. »

On demande si la réponse est juste et si l'intention de rendre justifie l'acquéreur.

R. — Nous avons dit plusieurs fois, et nous l'affirmons encore aujourd'hui, le fait d'acheter une chose mobilière ou immobilière ayant appartenu à des religieux, avec l'intention de la leur rendre quand il y aura possibilité, ne constitue pas l'acte défendu sous peine d'excommunication. De fait, le concile de Trente ne vise que ceux qui mettent obstacle à la jouissance des biens religieux, soit en les achetant pour se les approprier, soit en les louant, soit en les gardant sous le séquestre ; mais elle ne s'occupe pas de ceux qui, usant du seul moyen que la loi leur laisse, les achètent dans le but de les garder pour les personnes à qui ils ont appartenu.

Il peut y avoir une question de scandale ; on l'évitera en faisant connaître que l'on ne veut pas profiter personnellement de l'achat.

Nous sommes donc d'avis qu'on ne doit pas s'inquiéter, pourvu toutefois que l'on prévienne les personnés qui savent l'achat de l'intention où l'on est de remettre la cloche à ses véritables propriétaires aussitôt qu'on le pourra. Il serait bon aussi de donner aux propriétaires une assurance légale, qui leur permettra de réclamer leur bien en cas de mort des propriétaires légaux.

Q. — Une dame de ma paroisse a versé entre les mains de l'évêché une certaine somme d'argent pour qu'après sa mort les intérêts de cette somme servent à faire célébrer à ses intentions 250 messes et un service funèbre. Ces messes et ce service doivent être célébrés par le curé de la paroisse à la tête de laquelle se trouve votre serviteur. La dame en question est morte. « Son intention, m'a dit une personne un tant soit peu dans ses confidences, a été de fournir de cette façon un moyen de vivre à son curé et, d'autre part, d'assurer un curé à la paroisse. »

Or, au 31 décembre 1904, il me restait 78 messes à célébrer de cet exercice. Je vous demande :

1° Devais-je considérer cette fondation comme une véritable fondation rentrant dans la catégorie des fondations indiquées par le Souverain Pontife dans son décret sur les messes de fondations et manuelles ? Et par conséquent étais-je obligé de remettre ces messes (78) à l'évêché, ou ne pouvais-je pas en garder une cinquantaine à reporter sur l'exercice 1905, car dans ma paroisse on ne m'en donne que 7 ou 8 ?

2° Puis-je considérer ces messes comme manuelles et agir en conséquence ?

R. — Ad I. Nous allons d'abord traiter la question de principes relative à la nature des messes dont il est question dans la demande.

Il s'agit d'une somme versée à l'évêché pour que les intérêts en soient employés à payer les honoraires de 250 messes par an. Ces honoraires doivent être versés à perpétuité, comme le prouve leur origine, puisque ce sont les intérêts d'une somme qui servent à les payer, le capital restant intact : tout cela indique naturellement une fondation *perpétuelle*.

D'autre part, c'est la *mense* épiscopale qui reçoit la somme formant le capital de la fondation. Or, la mense épiscopale ayant la personalité canonique, se trouve capable de posséder une fondation religieuse.

Enfin, les messes doivent être acquittées dans une paroisse déterminée, celle de la fondatrice, et, d'après toutes les probabilités tirées des circonstances et confirmées par l'aveu de la donatrice à une personne digne de foi, la fondation a pour but de fournir un moyen de vivre au curé, qui, sans cela, n'aurait que 7 ou 8 messes par an, et d'assurer ainsi un curé à la paroisse.

Nous avons résumé, en employant les termes mêmes de notre correspondant, la véritable situation.

Il y a ici, pensons-nous, une véritable fondation perpétuelle, régie par les règles des fondations, mais pour laquelle on peut appliquer la règle pour Munich : « Attento quod eleemosynæ missarum quorumdam legatorum pro parte locum tenerent congruæ parochialis, Emi Patres censuerunt licitum esse parocho, si per se satisfacere non possit, eas missas alteri sacerdoti committere, attributa eleemosyna ordinaria loci sive pro missis lectis sive cantatis. »

Que ce soit une messe de fondation au sens du décret, nous allons le prouver.

Le décret *Ut debita* exige plusieurs conditions pour qu'une messe soit regardée comme *fondée :*

1° *La perpétuité,* ou temps si long qu'on puisse moralement le regarder comme perpétuel : « Dummodo perpetuam fundationem non constituant, vel talem ac tam diuturnam ut tamquam perpetua haberi debeat, » est-il dit dans la définition de la messe manuelle.

2° *Le siège dans une église ou un lieu pie.* On regarde comme messes manuelles celles qui grèvent à perpétuité le patrimoine d'une famille particulière, quand le chef de la famille a toute liberté de les faire acquitter où il veut : « Pariter inter manuales missas accenseri illas quæ privatæ alicujus familiæ patrimonium gravant quidem in perpetuum, sed in nulla ecclesia sunt constitutæ, quibus missis ubivis a quibuslibet sacerdotibus patris familias arbitrio, satisfieri potest. »

3° *L'attribution d'une église déterminée* pour l'acquit de la messe perpétuelle. Cette dernière condition est la conséquence nécessaire de la précédente. De plus elle se trouve confirmée par un décret de la S. C. des Indulgences du 19 décembre 1904 : « An missæ quæ ex onere perpetuo inhærente ecclesiæ, monasterio, confraternitatibus, aut locis piis quibuscumque, sed in nulla ecclesia sunt constitutæ ita ut a quolibet sacerdote pro

administratorum arbitrio ubivis applicari possint, accenseri debeant inter fundatas vel potius inter manuales ad effectum decreti ? — RESP. *Habendas esse ad instar manualium.* »

Or, la fondation qui nous est soumise a précisément ces trois caractères : elle est confiée à la mense épiscopale, qui est un lieu pie capable de recevoir une fondation ; elle est fondée à perpétuité, puisqu'elle repose sur un capital placé, dont les intérêts servent à faire acquitter les messes ; elle est attribuée à une église particulière, déterminée par la fondatrice dans le but de fournir au curé le supplément qui lui est nécessaire pour vivre.

Donc, nous nous trouvons en présence d'une messe *fondée* au sens strict du mot selon le décret *Ut debita*.

Ad II. Quelle est la ligne de conduite à suivre pour l'acquit de ces messes ?

Disons tout d'abord que pour la première année, la bonne foi a présidé à l'acquit des messes et que le curé ne peut regarder sa conscience engagée par ce qu'il a pu faire en contradiction avec le décret *Ut debita*. Que doit-il faire à l'avenir ?

1° Les messes en question sont attachées à chaque année et doivent être célébrées du 1er janvier au 31 décembre.

2° Celles qui n'auraient pas été célébrées à la fin de l'année doivent être acquittées le plus tôt possible. Pour y remédier, le décret ordonne que ces messes soient envoyées à l'Ordinaire. Nous pensons que le curé qui peut célébrer ces messes lui-même plus tôt qu'elles ne le seraient s'il les envoie à l'évêché, peut les garder pour les dire de suite. Nous sommes, sinon dans la lettre, du moins dans l'esprit du décret, qui a pour but de favoriser la célébration *rapide* des messes.

3° Si le curé fait acquitter ces messes ailleurs, soit qu'il les envoie à l'Ordinaire, soit qu'il les confie *avant la fin* de l'année à d'autres prêtres qui les acquitteront dans son église, il peut garder une portion de l'honoraire, ne donnant que la taxe diocésaine pour les messes basses manuelles.

Nous avons élucidé de notre mieux une question assez obscure sur les données qui nous étaient indiquées, et nous ne prétendons faire qu'une réponse doctrinale.

Q. — Certaines œuvres qui recueillent des intentions de messes les donnent de préférence ou même *presque exclusivement* aux prêtres qui font des offrandes à l'œuvre. Dans ce cas, un prêtre pauvre pourrait-il faire quelques offrandes à l'œuvre *uniquement pour avoir des intentions de messes*, parce qu'il ne peut en trouver ailleurs ?

R. — La pratique qui nous est proposée ne pourrait être condamnable que pour la violation de la loi qui interdit de réserver une partie de l'honoraire quand on fait célébrer par d'autres les messes reçues.

Disons tout d'abord que la réserve au sujet des honoraires de messes n'est pas défendue par le droit *naturel :* elle n'est interdite que par suite d'une prohibition *positive*.

Or cette prohibition positive a eu spécialement pour but de sauvegarder les intérêts du prêtre qui accepte la célébration des messes. Cette remarque est de la plus haute importance, parce qu'elle nous permet de conclure que le sujet intéressé peut, s'il le veut, renoncer au bénéfice de la loi. C'est l'enseignement commun ainsi résumé par S. Alphonse : « Excipiunt, dit-il, casum quo sacerdos cui committitur celebratio, liberaliter et omnino sponte, tibi condonet excessum illum : tunc enim licite posses retinere ; sicut enim ille potest totum remittere, sic et partem [1]. »

Le droit ecclésiastique laisse donc à tout prêtre la liberté de faire une remise à celui qui lui offre des honoraires, pour le remercier de sa bienveillance.

Nous en concluons que le prêtre est libre de faire une aumône à une œuvre qui lui procure des honoraires, dans le but de recevoir ces honoraires. Dans sa pensée, cette aumône équivaut à la dépense qu'il devrait faire pour rechercher ailleurs les honoraires désirés et à celle, plus importante, qui résulterait de la privation complète de messes à célébrer.

Nous parlons uniquement du prêtre qui dit les messes, parce que les principes que nous avons posés ne visent que ce cas. Quant aux œuvres qui ne donnent des honoraires qu'à ceux qui leur font une offrande, leur manière d'agir relève de la S. C. du Concile.

Q. — On lit à la 4e excommunication simplement réservée au Souverain Pontife : « Nomen dantes sectæ Massonicæ aut Carbonariæ aut *aliis ejusdem generis sectis*, quæ contra Ecclesiam vel legitimas potestates seu palam seu clandestine machinantur... » Peut-on regarder comme frappée par cette censure, et comprise dans les termes généraux *aliis ejusdem generis sectis*, la *Ligue des droits de l'homme?*

R. — La *Ligue des droits de l'homme* tombe probablement sous le coup de l'excommunication qui frappe les sociétés où l'on attaque l'Eglise *palam seu clandestine*.

Ses membres peuvent aussi encourir l'excommunication qui frappe les apostats et les hérétiques, parce que ces droits de l'homme ne sont défendus qu'au détriment des droits de Dieu.

Le confesseur doit-il éclairer la bonne foi ? Nous le pensons, parce qu'il s'agit du bien public, qui l'emporte sur le bien particulier.

Quant à l'absolution, pour la donner, le confesseur doit exiger :

1° Que les individus se séparent tout à fait de la société à laquelle ils appartiennent : « Ita tamen ut a respectiva secta omnino se separent, eamque abjurent. »

2° Qu'ils lui remettent à lui-même, ou à l'Ordinaire, les manuscrits et les insignes qui con-

[1] S. Alphonse, *lib*. VI, n. 321.

cernent la société, s'ils en ont chez eux, ou du moins qu'ils les brûlent : « Libros, manuscripta, ac signa sectam respicientia, si quæ retineant, in manus tuas tradant, ad Ordinarium quamprimum caute transmittenda, aut saltem, si justæ gravesque causæ id postulent, comburenda. »

3o Il doit leur imposer une pénitence grave et salutaire en rapport avec la faute, et la fréquentation de la confession sacramentelle : « Injuncta, pro modo culparum, gravi pœnitentia, salutari, cum frequentia confessionis sacramentalis, aliisque de jure injungendis [1]. »

Faut-il parler de cela en chaire? Cela dépend des milieux. Si vous vous exposez à un danger sérieux en parlant de cette Société, vous n'y êtes pas tenu, pourvu que vous preniez les autres moyens qui sont à votre disposition pour remplir votre devoir envers vos paroissiens.

Q. — L'évêque impose dans toutes les paroisses de son diocèse un certain nombre de quêtes chaque année à époques fixées. Ces quêtes annoncées en chaire et faites aux jours dits ne rapportent pas ce qu'on en attendait. L'évêque a-t-il le droit d'imposer à chaque paroisse un minimum à atteindre, v. g. 50 francs pour chaque quête, et d'obliger les curés de multiplier les quêtes jusqu'à ce que la somme soit atteinte?

R. — L'Ordinaire a certainement le droit d'*imposer* des quêtes pour les besoins généraux du diocèse ; quant à fixer le montant des quêtes, c'est une question qui relève de la S. C. des Evêques et Réguliers. De fait, le droit reconnaît aux évêques la faculté de lever certains impôts sur les bénéfices de leur diocèse sous divers noms. Or c'est au Saint-Siége à déclarer la forme nouvelle, adaptée aux mœurs contemporaines, qui répond aux vieilles formules du passé.

LITURGIE

Q. — La fête du Sacré-Cœur étant notre titulaire est pour nous *primaire* et son octave, ainsi que l'a indiqué l'*Ami*, l'emporte dans la concurrence, même sur un double-majeur, comme toutes les octaves des fêtes primaires de Notre-Seigneur.

Suivant cette rubrique, nous devions aux vêpres du 6 juillet, jour octave des saints Apôtres, dire les vêpres entières du suivant qui est le jour octave du Sacré-Cœur, avec mémoire du précédent.

Il y a des avis contraires. Qui a raison ?

R. — En recourant au Titre de la Concurrence, voici ce que vous trouverez : « Cæteris vero non paribus (c'est bien le cas), quando dies octava cum alia die octava concurrit, Vesperæ integræ fiunt de illa quæ est festi potioris ritus..., cum commemoratione alterius. » (Nouvelles Rubriques, tit. xi, n. 7 *in fine*).

Or la fête des saints Apôtres étant une fête de 1er ordre, qui l'emporte sur toute fête locale, fût-elle fête de Notre-Seigneur comme dans le cas présent, il s'ensuit que l'octave de saint Pierre et saint Paul est *potioris ritus* par rapport au Sacré-Cœur, titre de l'église, et dès lors les vêpres seront intégralement de l'octave des Apôtres avec simple mémoire du suivant.

Q. — 1° Pouvant dire une messe votive du Sacré-Cœur le 2 juin, 1er vendredi du mois, devais-je dire la préface de la Croix ou celle de l'Ascension ? J'ai dit celle de la Croix.

2° D'où vient l'usage d'*évangiler* les petits enfants le jour de la fête de saint Jean-Baptiste ? Les mamans apportent leurs bébés et on lit sur eux l'évangile *In principio*.

R. — Ad I. Vous avez bien fait, parce que la préface propre de la messe que l'on dit l'emporte sur la préface de l'octave, qui n'a que mémoire.

Ad II. Un grand nombre d'anciens Sacramentaires et de vieux Rituels indiquent que, après les cérémonies du baptême, on récite l'évangile *In principio* sur les nouveaux baptisés, à cause des paroles suivantes : « Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. »

Le rappeler à Dieu ne peut qu'être pour les enfants une source de bénédiction. Mais pourquoi le fait-on spécialement le jour de saint Jean-Baptiste ? Nous l'ignorons.

Q. — Les messes de *Requiem, corpore præsente*, sont exclues de toutes les fêtes primaires qui sont à la fois de 1re classe et de précepte.

Faut-il en dire autant de trois fêtes primaires de 1re classe qui ne sont ni chômées chez nous ni renvoyées au dimanche, l'Annonciation, saint Joseph et saint Jean-Baptiste ? Des décrets récents nous feraient croire qu'il n'y a pas incompatibilité absolue entre la solennité d'une de ces fêtes et la célébration des messes de *Requiem*.

R. — Un docte chanoine, parfaitement au courant de notre réponse du 11 mai dernier, p. 415, se demande si des décrets plus récents n'ont pas modifié la déclaration faite au diocèse de Carcassonne le 16 nov. 1898. Nous ne le pensons pas.

Le cas proposé par l'évêque de Nuova Carcerés n'a rien de commun avec celui de France. Chez nous, la Nativité de saint Jean-Baptiste est en soi une fête de précepte ; un indult seul en suspend la fériation en faveur des fidèles, et rien de plus. Aux îles Philippines, au contraire, cette fête n'a jamais été chômée, et les curés n'appliquent pas non plus la messe pour leur peuple, parce qu'elle n'a pas été mentionnée dans la Bulle *Altitudo* du pape Paul IV *super Indorum privilegiis*. On conçoit alors que la Congrégation ait dit : « Attentis expositis, il n'est pas défendu ce jour-là de dire la messe de *Requiem*, le corps présent, » puisque dans le pays la Saint-Jean n'a jamais été pour personne fête d'obligation. (S. R. C., 13 janv. 1899, n. 4006, ad 5). Aussi bien, la Commission liturgique n'a-t-elle pas entendu revenir ici sur sa

[1] Extrait de la *pagella* des pouvoirs spéciaux accordés par la S. Pénitencerie aux confesseurs.